

Brunkhorst, Hauke

Egalität und Differenz

Zeitschrift für Pädagogik 47 (2001) 1, S. 13-21



Quellenangabe/ Reference:

Brunkhorst, Hauke: Egalität und Differenz - In: Zeitschrift für Pädagogik 47 (2001) 1, S. 13-21 -

URN: urn:nbn:de:0111-opus-52583 - DOI: 10.25656/01:5258

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-52583>

<https://doi.org/10.25656/01:5258>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ

<http://www.beltz.de>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

Zeitschrift für Pädagogik

Jahrgang 47 – Heft 1 – Januar/Februar 2001

Thema: Kommunitarismus

- 1 GRAHAM HAYDON
Kommunitarismus, Liberalismus und moralische Erziehung
- 13 HAUKE BRUNKHORST
Egalität und Differenz
- 23 REBEKKA HORLACHER
Liberaldemokratische Gesellschaften und Patriotismus. Die pädagogische Relevanz eines theoretisch problematischen Verhältnisses
- 45 DANIEL TRÖHLER
Der Republikanismus als historische Quelle und politische Theorie des Kommunitarismus

Weitere Beiträge

- 67 HANNELORE FAULSTICH-WIELAND/DAMARIS GÜTING/SILKE EBSSEN
Einblicke in „Genderism“ im schulischen Verhalten durch subjektive Reflexivität
- 81 N. KEN SHIMAHARA
Die berufliche Weiterbildung von Grund- und Sekundarschullehrern in Japan

Diskussion

- 101 SIEGRID NOLDA
Vom Verschwinden des Wissens in der Erwachsenenbildung
- 121 ERNST CLOER
Die Bildungsgeschichte(n) der Bundesrepublik und der Deutschen Demokratischen Republik

Besprechungen

- 137 ALOIS SUTER
Friedrich Schleiermacher: Texte zur Pädagogik.
Kommentierte Studienausgabe
- 139 HEINZ-ELMAR TENORTH
Gerhart Neuner: Ressource Allgemeinbildung.
Neue Aktualität eines alten Themas
- 142 FOLKERT RICKERS
Ewald Titz: Bilderverbot und Pädagogik.
Zur Funktion des Bildverbots in der Bildungstheorie Heydorns
- 145 DIETFRID KRAUSE-VILMAR
Jörg-Werner Link: Reformpädagogik zwischen Weimar, Weltkrieg und
Wirtschaftswunder. Pädagogische Ambivalenzen des Landschulrefor-
mers Wilhelm Kircher (1898–1968)
- 147 KLAUS KRAIMER
Heinz-Hermann Krüger/Winfried Marotzki (Hrsg.): Handbuch
erziehungswissenschaftliche Biographieforschung

Dokumentation

- 153 Pädagogische Neuerscheinungen

Content

Topic: Communitarianism

- 1 GRAHAM HAYDON
Communitarianism, Liberalism, and Moral Education
- 13 HAUKE BRUNKHORST
Equality and Difference
- 23 REBEKKA HORLACHER
Liberal Democratic Societies and Patriotism –
The pedagogical relevance of a theoretically problematic relationship
- 45 DANIEL TRÖHLER
Republicanism As Both Historical Source and Political Theory of
Communitarianism

Further Contributions

- 67 HANNELORE FAULSTICH-WIELAND/DAMARIS GÜTING/SILKE EBSEN
Insights Into “Genderism” in School Behavior
- 81 N. KEN SHIMAHARA
Further Professional Training For Elementary and Secondary School
Teachers in Japan

Discussion

- 101 SIEGRID NOLDA
On the Disappearance of Knowledge From Adult Education
- 121 ERNST CLOER
The History (Histories) of Education in the Federal Republic and the
German Democratic Republic
- 137 BOOK REVIEWS
- 153 NEW BOOKS

Egalität und Differenz

Zusammenfassung

Ausgehend von TÖNNIES und WEBER werden drei Varianten einer posttraditionalen Gemeinschaftsidee diskutiert. Sie zeichnen sich alle dadurch aus, dass sie die Dichotomie von Gemeinschaft und Gesellschaft durch ein komplexeres Begriffsnetz ersetzen. Während alle Versuche, den Aristotelismus zu revitalisieren, sich mit dem Problem, ein zwangsläufig elitäres republikanisches Virtuosentum mit den egalitären Prämissen der funktional differenzierten Gesellschaft in Einklang zu bringen, schwer tun, operiert der Pragmatismus von vornherein mit einem egalitären Begriff der Gemeinschaft. Aber er hat ein rechtstheoretisches Defizit. Dieses lässt sich durch einen Rückgang auf die paradigmatische Verknüpfung von demokratischer Gemeinschaftsmacht und staatlicher Rechtsmacht beheben, wie er für die – mit SPINOZA beginnende – Demokratisierung des Souveränitätsbegriffs in der Aufklärungsepoche charakteristisch ist.

1. Einleitung

Beginnt man die Debatte zwischen Kommunitaristen und Liberalen mit TÖNNIES berühmter Unterscheidung von *Gemeinschaft*, deren Paradigma die paternalistische Dorf- und Sippengemeinschaft ist und in der alle sich jederzeit zu einer Kommunikation unter Anwesenden versammeln können, und *Gesellschaft*, in der die Kommunikation unter Anwesenden und Abwesenden durch Medien (Geld, Macht, Recht, Schrift, Druck, Telekommunikation usw.) vermittelt und deren Paradigma der HOBBEsche Leviathan ist, dann sieht man rasch, dass die Unterscheidung zwar anregend, aber nicht komplex genug ist, um die soziale Realität in Begriffe zu fassen (vgl. TÖNNIES 1963). Egal, ob man für die Gemeinschaft schwärmt oder – wie F. TÖNNIES – die zivilisatorischen Errungenschaften des Leviathan nicht preisgeben möchte, in jedem Fall bleibt die Unterscheidung dichotom und dualistisch.

2. Komplexität und Gemeinschaft

M. WEBER, der die Unterscheidung von Gesellschaft und Gemeinschaft für ihr eigenes Theoriedesign fruchtbar gemacht hat, hat denn auch damit angefangen, den Dualismus dadurch zu beseitigen, dass er ihn in eine komplexere Begrifflichkeit integrierte. So unterscheidet WEBER traditionale von posttraditionalen Typen des Handelns und Stufen gesellschaftlicher Rationalisierung. Auf traditionalem Niveau ist alles irgendwie „Gemeinschaft“. Selbst wenn die Differenzierungen zwischen Zentrum und Peripherie (Stadtstaaten) und unten und oben (Adelsgesellschaften) deutlicher werden und die mediatisierte Kommuni-

kation zunimmt, bleibt die „Gemeinschaft“ der stratifizierten „Gesellschaft“ als tragende Ideologie (Hochreligion) erhalten. Aber auf posttraditionalem Niveau treten „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ noch einmal auseinander. Sekten sind Beispiele für posttraditionale Gemeinschaften, keineswegs nur der Brüderlichkeit, sondern – wie im Falle des Calvinismus/Puritanismus – auch der Unbrüderlichkeit. Posttraditionale Gemeinschaften wie die protestantischen Sekten können extreme Ausmaße individueller Differenz vergemeinschaften und viel mehr Widersprüche (zwischen den Individuen und zwischen Individuum und Gemeinschaft) aushalten und produktiv verwerten als traditionale. Während die protestantischen Sekten durch eine innerlich verpflichtende *Ethik* – und sei es eine „Ethik der Unbrüderlichkeit“ (WEBER) – in die posttraditionale Gemeinschaft integriert werden, kann der moderne Kapitalismus sich mit dem ethisch neutralisierten *Geist* zweckrationaler Lebensführung begnügen, der als posttraditionale Gesellschaft auch ohne Ethik wie eine Maschine, die manchem dann als „Gehäuse der Hörigkeit“ erscheinen mag, weiterläuft, solange der „fossile Brennstoff“ reicht (vgl. WEBER 1973, S. 84ff., S. 163ff.).

In traditionellen Gemeinschaften gibt es anfangs – also auf archaischem Niveau – Egalität ohne Differenz, später dann, als sich schon eine Adelsgesellschaft ausdifferenziert hat, wird Egalität mit Hilfe komplexer Selbstbeschreibungen (Theorie) virtualisiert und die Wirklichkeit der sozialen Differenzierung überlassen. Paradigmatisch ist die Augustinische Zwei-Reiche-Lehre. Moderne Gemeinschaftsbildung hingegen setzt – wie das Beispiel der protestantischen Sekten zeigt – eine Ethik der gleichen Anerkennung individueller Differenz voraus. Auch der moderne Kapitalismus braucht beides: Egalität und Differenz, den rechtlich geregelten, gleichberechtigten Zugang verschiedener Motive, Fähigkeiten und Bedürfnisse zu Markt und Produktion. Aber im Vollzug seiner Selbstproduktion ist er von der Zufuhr ethischer Motive, die sich am Markt nicht rechnen, unabhängig. Er funktioniert in Gesellschaften, die die Menschenrechte achten, genauso gut wie in solchen, die sie verletzen, manchmal besser in Letzteren. Hier gilt mit K. MARX, dass die Ideen sich blamieren, wenn sie mit den materiellen Interessen nicht übereinstimmen. Auch im demokratischen Rechtsstaat wird die gemeinschaftliche Ethik zwar durch positives Recht neutralisiert. Der Rechtsstaat ist schließlich keine Sekte. Aber die Verfahren demokratischer Willensbildung, die den gleichen Zugang der Gesetzesadressaten zur Gesetzgebung rechtlich – und nicht ethisch – regeln, sollen die Erzeugung eines gemeinsamen, gesetzgebenden Willens „aus höchst uneinheitlichen Willensmomenten“ und „höchst partikularen Einzelwillen“ ermöglichen (MAUS 1992, S. 180). Damit aber ist der Rechtsstaat für die demokratische Fortbildung ethisch neutralisierten Rechts auf die ganze Breite der Motive, auf „materielle“ und „ideelle Interessen“ (WEBER) gleichermaßen angewiesen. Versiegt die Zufuhr ethischer und moralischer Motive, dann ist es auch mit der Demokratie vorbei. In den Begriffen von TÖNNIES und WEBER ließe sich der demokratische Rechtsstaat also als eine komplexes Gefüge posttraditionaler Vergemeinschaftung und funktionaler Vergesellschaftung beschreiben.

Hiervon ausgehend, möchte ich drei Versuche unterscheiden, den Dualismus von Gemeinschaft und Gesellschaft (und damit auch die Fundamentalopposition von Kommunitarismus und Liberalismus) aufzuheben. Der Erste folgt

dem klassischen Begriff des Politischen, der Zweite dem Gemeinschaftsverständnis des amerikanischen Pragmatismus und der Dritte dem demokratischen Rechtspositivismus der Aufklärungsphilosophie.

3. Aristoteles

Die unbefriedigende Dichotomie von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ lässt sich vermeiden, wenn man die aristotelische Methode der *Mesotis*, die Suche nach der richtigen Mitte, auf sie anwendet. Diese Lehre ist Teil der semantischen Reaktion auf die beginnende Differenzierung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, deren unverkennbare Anzeichen in den mediterranen Gesellschaften zwischen dem 8. und 3. vorchristlichen Jahrhundert Schriftlichkeit, Klassenbildung, Urbanisierung, autonomer Handel, autonome Wissenschaft (Philosophie), Bildung politischer Ämter, beginnende Kodifizierung des Rechts usw. waren. Die Wahrheit in der Mitte zwischen der zu kleinen „Gemeinschaft“ (Dorf) und der zu großen „Gesellschaft“ (Persien) ist für ARISTOTELES die griechische *Polis*, im römischen Imperium wurde daraus die Stadt, die als *res publica* nur in der Einzahl (*urbs*) existiert und die Mitte des Erdkreises (*orbis*) bildet. Die politische Stadt ist ein durch Bürgertugend und Bürgerfreundschaft (*philia*) zusammengehaltener Bund selbstständiger, freier Männer, die ihrerseits Herren ihrer jeweiligen Hausgemeinschaft (*oikos*, *dominium*) sind. Die freien Aktivbürger der Stadt bilden eine Elite von Tugendvirtuosen, keine Gesinnungsethiker, sondern Leute mit Sinn und Gespür für das, was jeweils im öffentlichen Interesse einer begrenzten Gemeinschaft ist. Gemeinsinn oder Bürgertugend ist *virtus*, und der ursprüngliche Sinn des damit Gemeinten kommt in dem Begriff des „Virtuosen“ fast besser zum Ausdruck als in der Übersetzung durch das Wort „Tugend“, das Protestanten, Kantianer und Jakobiner radikal umgeprägt und seinem Tüchtigkeitskontext entfremdet haben. Bürgertugend im klassischen Verständnis ist etwas ganz anderes als eine kantische Tugend- oder Gewissenspflicht, die jeder, der durch sie gebunden ist, einhalten kann und soll, wenn er oder sie das nur will und die Umstände es nicht unmöglich machen. Bürgertugend ist ein Können, eine in lebenslanger Erfahrung verankerte Kunst, das Staatsschiff, das schon durch die aristotelische „*Politeia*“ kreuzt, sicher um alle Klippen zu lenken. Die Virtuosentugend des klassischen Republikanismus muss, wenn sie funktionieren soll, im gemeinsamen Leben der Stadt ebenso tief verankert sein wie im Charakter des Einzelnen. Dazu braucht man Zensur und Staatspädagogik. Der tugendhafte Bürgerbund der *Polis* oder *res publica* vermittelt zwar „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“, aber er setzt auch die scharfe soziale Distinktion einer zwangsläufig geringen Zahl von Tugendvirtuosen an der Spitze der Gesellschaft von der breiten Masse derer, die zur Aktivbürgerschaft untauglich oder für untauglich erklärt worden sind, voraus. Die klassische Republik kombiniert – in der Theorie von ARISTOTELES bis MACCHIAVELLI – eine Ethik bürgerlicher Gleichheit mit sozialer und ökonomischer Herrschaft über diejenigen, die deshalb, weil sie keine gleichermaßen freien Herren sind, aus der Gleichheitsordnung (*isonomia*) der Bürger ausgeschlossen bleiben. Recht gibt es deshalb, so ARISTOTELES, nur zwischen den wenigen freien Oikosdespoten. Im eigenen Haus

herrschen sie über das Ihre (Kinder, Frauen, Sklaven, zahme Tiere), und in Bezug auf sich selbst sind die Begriffe Recht und Unrecht nicht eigentlich anwendbar (vgl. ARISTOTELES 1979, 1134b). Die aristotelische Trichotomie, die den Dualismus von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ in der *Republik der Tugend* aufhebt, entwirft das Ideal einer politischen Ordnung, die ohne eine hierarchisch stratifizierte Gesellschaft nicht stabilisierbar ist. Deshalb ist die Tugendrepublik zusammen mit der geschichteten Gesellschaft Alteuropas untergegangen, auch als funktions- und operationsfähige Idee. Aus der Idee ist eine bloße Ideologie geworden: Neoaristotelismus.

4. Pragmatismus

Ganz anders verhält es sich, wenn man, so wie der Philosoph eines zum Pragmatismus säkularisierten Protestantismus, J. DEWEY, von einem zweiten Modell ausgeht, das die „Capitalist Great Society“ mit der „Democratic Great Community“ konfrontiert (vgl. WESTBROOK 1991, S. 231ff.). Der Witz steckt hier in der Tat in dem Wort *great*, denn in dieser Betonung von quantitativer Größe, Breite und Weite ist alles enthalten, was die demokratische Experimentiergemeinschaft Amerikas von der *Polis* und dem klassischen Tugendrepublikanismus unterscheidet. Die „Democratic Great Community“ ist so groß und expansiv wie die Gesellschaft der freien Märkte und des Kapitals. Überdies schließt DEWEYS große Gemeinschaft, die sich aus den Quellen vieler, beweglicher, hier entstehender und dort vergehender Gemeinschaften speist, niemanden, kein Bedürfnis und keine Stimme von vornherein aus sich aus, die Person, das Bedürfnis, die Stimme mag so ungewohnt, fremdartig, bizarr sein, wie sie will. Die „great community“ ist egalitär, inklusiv und expansiv, keine Verklärung des Vergangenen, auch nicht die Realisierung einer idealen Form des Politischen im widerspenstigen Menschenmaterial, sondern die hoffnungsvolle Verheißung einer besseren, vorbildlosen Zukunft mit Freiheiten, die noch nie da gewesen und heute noch kaum vorstellbar sind. Wie die protestantischen Sekten, denen sie entstammt, muss die „Democratic Great Community“ durch eine Ethik der Anerkennung individueller Differenz und individuellen Wachstums integriert werden. Der Varietätspool der Evolution soll durch bewussten Individualismus systematisch erhöht und durch Egalitarismus in die Bahnen solidarischer Vergemeinschaftung geleitet werden. Demokratie ist für DEWEY und die Pragmatisten nicht Wesensverwirklichung, sondern ein offenes Experiment evolutionärer Variation, Selektion und Stabilisierung. Deweys „Democratic Great Community“ egalitärer Individualisten ist also ebenso weit entfernt von der kapitalistischen Gesellschaft possessiver Marktatomie wie vom aristotelischen Bürgerbund oder gar der faschistisch verklärten Dorf- und Stammesgemeinschaft des deutschen 20. Jahrhunderts. Der geschichtliche Hintergrund von DEWEYS utopischem Kommunitarismus ist denn auch nicht die griechische Vorstellung *begrenzter*, partikularistischer Solidarität zwischen freien *Bürgern*, sondern die christliche Vorstellung einer *entgrenzten*, universellen Solidarität freier *Menschen*. Die elitär-konservative Bürgeraristokratie verwandelt sich in das Projekt einer egalitären Menschheitsdemokratie entgrenzter Nachbarschaft, die R. RORTYS hermeneutischer Maxime folgt, „to extend the

reference of us“ – und zwar: „us at our best“ (RORTY 1986, S. 3f.) – „as far as we can“ (RORTY 1993, S. 452).

Die Verabschiedung des dualistischen und hierarchischen Denkens durch die Pragmatisten und dessen Ersetzung durch eine egalitäre und experimentelle, entgrenzte und expansionistische Idee demokratischer Politik passt zu einer Gesellschaft, die durch wissenschaftlichen Fortschritt, beschleunigtes Wachstum, hohe Komplexität, heterarchische und funktionale Differenzierung und revolutionäre Umbrüche bestimmt ist. Der demokratische Experimentalismus Deweys lässt sich als ein Versuch verstehen, das durch die funktionale Differenzierung freigesetzte Spiel der sozialen Evolution der demokratischen Kontrolle zu unterwerfen und die innovativen, aber blinden Prozesse der Variation und Selektion sozialer Lebensformen an Bewusstsein und Willen der davon Betroffenen zurückzubinden. Jedoch vernachlässigt der Pragmatismus das Problem der *Stabilisierung* demokratischer Lebensformen. Das Programm einer Erweiterung der partikularen, bürgerlichen Solidarität unter Freunden bis hin zur universellen Solidarität aller leidensfähigen und sentimentalen Wesen teilt diese Schwäche mit der zur Fernsten- und Feindesliebe generalisierten Nächstenliebe des frühen Christentums. Der Pragmatismus hat ein rechtstheoretisches Defizit, das er ebenfalls mit dem frühen Christentum teilt. Das ist eine Folge der Leitdifferenz, die zuallererst zwischen der großen kapitalistischen Gesellschaft und der großen demokratischen Gemeinschaft unterscheidet.

5. Macht im Recht

Das legt den Rückgang auf ein anderes Modell der Vermittlung von Liberalismus und Kommunitarismus nahe, das schon in der Rechtsphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts in seinen Grundzügen entwickelt worden ist. Zwar hat der Pragmatismus eine faszinierende und attraktive Idee radikaler Demokratie vorzuweisen und in der amerikanischen Geschichte der *social movements* auch ein ebenso eindrucksvolles wie erfolgreiches Gegenstück in der Praxis gefunden. Aber es fehlt eine Staatsidee. *Demokratie* als Gemeinschaft radikaler Reformisten, die jede Grenze von innen transzendiert, ist mit dem pragmatistischen Modell machbar, aber kein demokratischer *Rechtsstaat*. Um die protestantisch-pragmatistische Idee radikaler Demokratie (ethischer Egalitarismus) mit einem repräsentativ organisierten, Recht setzenden und durchsetzenden System legaler Herrschaft (*rule of law*), ohne dass es kein verlässlich gesichertes Recht individueller Differenz gibt, zu vermitteln, bedarf es – grob gesagt – des Durchgangs der beweglichen demokratischen Macht durch den starren Rechtskörper eines HOBBEschen Leviathan.

Der erste Versuch einer solchen Vermittlung findet sich in B. SPINOZAS 1670 publizierten *Tractatus Theologico-politicus*. SPINOZA teilt mit Pragmatisten wie DEWEY und G.H. MEAD nicht nur den Antidualismus einer reinen Immanenzphilosophie, sondern auch die dazu passende Theorie der Macht. Beide stimmen darin überein, dass die Macht des Einzelnen, nur sich selbst verantwortlichen, autonomen menschlichen Individuums nur gleichzeitig und reziprok mit der Macht der menschlichen Gemeinschaft wächst. Es gilt: Je mächtiger die

Gemeinschaft, desto mächtiger der Einzelne, aber auch umgekehrt. Es gibt keinen Vorrang der Gemeinschaft. SPINOZAS über den Pragmatismus hinausweisende Leistung besteht nun aber in der Integration dieser Idee demokratischer, individualistisch-kommunaler Machtsteigerung mit dem HOBESSchen Entwurf einer rationalen Rechtsordnung, die nicht nur eine wie immer erweiterte Solidarität unter Nachbarn, sondern überhaupt erst „Solidarität unter Fremden“ (HABERMAS) möglich macht. Dazu dient ihm die These, Macht sei Recht und Recht sei Macht. Das ist weder zynisch – als Auslieferung des Rechts an die Macht – noch ideologisch – als Verklärung der Macht im Licht höheren Rechts – zu verstehen, sondern heißt: Macht kann nur als Recht – Systemtheoretiker würden von einer „Zweitcodierung“ (LUHMANN) der Macht durch das Recht sprechen – und Recht nur als Macht – nämlich nur als positives, einklag- und durchsetzbares Recht – existieren. Aus beiden Prämissen, der protopragmatischen Machttheorie und der an HOBES geschulten Rechtstheorie folgt dann, dass die Rechtsmacht des Einzelnen immer nur gleichzeitig und gleichursprünglich mit der Macht des Staates, Recht zu setzen und durchzusetzen, erzeugt und gesteigert werden kann. Die Demokratie, in der die Bürger sich selbst die Gesetze geben, ist dann aber die dem Freiheitszweck des Staates, die Macht der einzelnen Bürger zu optimieren, adäquateste Staatsform (vgl. SPINOZA 1984, S. 85, 240, 307). Sie *ermöglicht* jedem – durch das subjektive Recht des freien Urteils und des freien Bekenntnisses – die positive Freiheit, sich durch vernünftige Selbstbestimmung entweder als individueller Mensch außerhalb der Gemeinschaft (das nennt RORTY heute: *private irony*) oder durch staatsbürgerliche Partizipation (RORTYS *public solidarity*) selbst zu verwirklichen. Aber sie erlaubt es jedem, das auch bleiben zu lassen und – im Gebrauch ihrer negativen Freiheit – den Gesetzen bloß aus Opportunismus oder Furcht vor der Macht des Leviathan zu folgen, so wie ein Volk von Teufeln mit Verstand. In der Demokratie bedeutet die spinozistische Formel „Macht=Recht“, dass die Macht des vereinigten Volkswillens sich als Rechtsmacht nicht über das Recht – wie eine Willkürherrschaft – hinwegsetzen kann, aber das Recht auch nicht – wie ein transzendentaler Wertehimmel – über der Macht des Volkes steht.

Für SPINOZA war die Idee der Demokratie allenfalls ein logischer Grenzbe-griff der besten Staatsform, noch ohne jede Realität, auch bleibt seine Vorstellung von Demokratie – trotz der modernen Trennung von Moral und Recht und der Idee subjektiver Rechte – weitgehend der Tradition verhaftet. Es fehlt die dann für J.-J. ROUSSEAU zentrale Idee einer Ermöglichung demokratischer Gesetzesherrschaft *durch* funktionale Gewaltenteilung ebenso wie die von E.J. SIEYES am Vorabend der Französischen Revolution entwickelte Idee demokratischer Repräsentation. Aber den idealistischen Apriorismus hat SPINOZA viel radikaler überwunden als ROUSSEAU und I. KANT.

Bei ROUSSEAU und KANT wird jedoch ein Paradigmenwechsel in der Rechtsphilosophie vom Bewusstsein zur Kommunikation erkennbar, der eine innere Konsequenz des hier zum ersten Mal durchgearbeiteten Versuchs ist, Fürstendurch Volkssouveränität, autokratische (HOBES) durch demokratische (ROUSSEAU) Souveränität zu ersetzen.

Während der HOBESSche Souverän seine Gesetzgebungskompetenz in letzter Instanz von *außen*, aus vorstaatlich-natürlichem Recht und privater Will-

kür, auf die ihm unterworfenen Gesellschaft ausübt, kann der gesetzgebende Wille des Volkes nur von *innen*, aus der Gesellschaft heraus und nur *im* Licht ihrer Öffentlichkeit operieren. Der Wille des Leviathan ist eine Tatsache des Bewusstseins, die *volunté générale* eine Folge gesellschaftlicher Kommunikation. Aus diesem Grund nötigt der Übergang zur Volkssouveränität die Staatstheorie – noch auf dem Boden der Bewusstseinsphilosophie – zum *Paradigmenwechsel vom Bewusstsein zur Kommunikation*. Während der solitäre Souverän der HOBESSchen Staatslehre sich bei der Bildung des gesetzgebenden Willens auf die vorstaatlich-natürliche Freiheit seines subjektiven Bewusstseins zurückgeworfen sieht, müssen die Bürger, wollen sie sich als Volk Gesetze geben, aus dem eigenen Bewusstsein heraustreten und ihre verschiedenen Interessen, Absichten und Überlegungen der öffentlichen Kommunikation preisgeben. Denn die verschiedenen, stets heterogenen Interessen können nicht durch einsames Denken, sondern nur durch kommunikative Operationen offenbart, koordiniert und schließlich zu Gesetzen kompatibelisiert werden. Gesetzgebung heißt unter demokratischen Prämissen, die unüberschaubare Vielzahl kommunikativer Operationen durch den freien und gleichen Vollzug kommunikativer Operationen zu erwartungsstabilisierenden Normen zu koordinieren. Die Hereinnahme der Willensbildung *in* die gesellschaftliche Kommunikation diktiert inhaltlich unbeschränkter Souveränität einschränkende Erzeugungsbedingungen. Das *Wie* der richtigen Erzeugung rechtlicher Normen hängt deshalb nicht mehr „vom Willen des Souveräns“ ab, sondern kommt dadurch zustande, „dass der demokratische Souverän von vornherein nicht über einen persönlichen, einheitlichen Willen verfügt, sondern diesen erst aus höchst uneinheitlichen Willensmomenten bilden muss“ (MAUS 1992, S.180). Konsequenz zu Ende gedacht heißt das: Im Unterschied zur Souveränität des HOBESSchen Staatssubjekts kann „Volkssouveränität nicht mehr in einer anschaulich identifizierbaren Versammlung autonomer Bürger“ verkörpert und sinnlich dargestellt werden (HABERMAS 1002. S. 170, vgl. S. 362, 365). Es gibt kein allegorisches Sinnbild des Volkssouveräns so wie es eins des Leviathan gibt. Die Volkssouveränität muss sich deshalb „in die gleichsam subjektlosen Kommunikationskreisläufe von Foren und Körperschaften“ zurückziehen. Nicht länger eine subjektive (KELSSENS „Grundnorm“) noch eine übersubjektive (SIEYES „pouvoir constituant“) Ursprungsmacht kann die „Autorität“ des Gesetzgebers verkörpern, sondern nur noch die im Kreislauf gesellschaftlicher Kommunikation zirkulierende Meinung, die ein „egalitär zusammengesetztes Laienpublikum“ „*letztlich*“ „*überzeugt*“ (HABERMAS 1992, S. 440). Das ist eine reversible Überzeugung, die – medienverstärkt – auf „Foren“ artikuliert und veröffentlicht, aber in „Körperschaften“ vom Wahlvolk bis zum Parlament entschieden werden muss. Deswegen kommt es gerade in der Demokratie nicht nur auf soziale Bewegung, öffentliche Meinung, Diskurs und „civil society“ an, sondern ebenso sehr auf die rechtlich institutionalisierte Gleichheitsvernunft von Verfahren, in denen „bindende Entscheidungen“ (PARSONS) fallen. So sieht die Sache bei HABERMAS aus. Aber schon bei KANT spiegelt sich die für den Übergang von Fürsten- zu Volkssouveränität charakteristische Trennung von Bewusstsein und Kommunikation in derjenigen von Moral und Recht. Während die Moral eine Maximen testende Verallgemeinerungsleistung des je individuellen Bewusstseins („Gewissen“) bleibt, wird das Recht zum Medium der

öffentlichen Koordination sozial wahrnehmbarer Kommunikationen („äußere Handlungen“). Nicht in die bewusstseinsabhängige „Tugend der Mitwirkenden“ setzt KANT deshalb „die Hoffnung eines vernünftigen und zugleich automatischen Ausgleichs der diffusen Intentionen“, sondern in die kommunikative „Notwendigkeit der Willensbildung aus der gleichen und freien Beteiligung ... aller höchst partikularen Einzelwillen“ (MAUS 1992, S. 180).

Mit der Trennung von Bewusstsein und Kommunikation steigt der Koordinationsbedarf und mit ihm steigen die normativen Anforderungen auf der Eingabeseite der Gesetzgebung. Die gleiche Freiheit aller *muss* jetzt durch rechtsförmige Verfahrensnormen institutionalisiert werden, wenn es überhaupt zu einem einzigen gültigen Gesetz kommen soll. Wenn das aus individuellen Freiheitssubjekten aggregierte Volk der aktive Souverän ist, dann muss vorab gesichert sein, dass die einzelnen Staatsbürger bei Beratung und Beschluss gleichberechtigt und unabhängig vom Willen des jeweils anderen zum Zuge kommen. Grundlage der Volkssouveränität ist gerade für ROUSSEAU *nicht* der Wille eines Kollektivsubjekts, sondern der Wille jedes Einzelnen, und es ist der Sinn aller Beratungs- und Abstimmungsregeln, den kommunikativen Operationen (Meinungsausßerungen und Entscheidungen) der einzelnen Subjekte die jeweils größtmögliche Unabhängigkeit zu garantieren (vgl. ROUSSEAU 1977, S. 31f., 127, 131, 150 [Fn.]). Gesetze sind in genau dem Maße Ausdruck der *volonté générale*, in dem das Verfahren der Gesetzgebung solche Unabhängigkeit verwirklicht. Aus diesem Grund – und weil die Gesetze nicht nur für tugendhafte, sondern auch „für verderbte Menschen passen“ müssen – plädiert ROUSSEAU gegen CICERO für geheime Wahlen (ebd., S. 4, 131). „Individuelle Willensakte“, so auch SIEYES im Anschluss an ROUSSEAU, sind „der Ursprung aller Macht; die gesellschaftliche Vereinigung ist ihr Werk“; und sie bleiben auch nach Bildung eines gemeinschaftlichen Willens (*volonté générale*) dessen „wesentliches Element“ (SIEYES 1981, S. 78). Die Freiheit ROUSSEAUS und SIEYES, die sich im klassisch-republikanischen Element der Teilnahme aller Bürger an der Gesetzgebung realisiert, ist deshalb *nicht* die Freiheit der Alten, sondern die ethisch neutralisierte, moderne Freiheit des Individuums (vgl. HOFFMANN 11 [1989], S. 847).

Freilich, so wie ROUSSEAU sich die demokratische Vergemeinschaftung („Egalität“) gesellschaftlich atomisierter Individuen („Differenz“) vorgestellt hat, mit dem Mehrheitswillen des Wahlvolkes als einziger Repräsentanz des Willens aller Gesetzesunterworfenen, lässt sich kein demokratischer Staat machen, der größer ist als das alte Athen (ca. 100000 Einwohner). Das ist nicht nur eine Frage der Technik, sondern eine des Prinzips der Demokratie. Die stratifizierte Gesellschaft Alteuropas ließ sich – ob Republik, ob Monarchie – nach dem Modell, der beste Teil stehe für das Ganze (*pars pro toto*), repräsentieren. Die moderne Demokratie fordert gerade den Bruch mit dieser Form kommunitaristisch-kollegialer „Identitätsrepräsentation“ durch eine „privilegierte Gruppe“ (HOFFMANN 1990, S. 225). Sie muss durch eine der demokratischen Selbstgesetzgebung adäquate Form der Repräsentation, nämlich die „Verknüpfung von Repräsentation und Wahlmandat“ ersetzt werden (ebd., S. 231). Das war – wie K. LOEWENSTEIN gezeigt hat – die große Leistung des Verfassungstheoretikers der Französischen Revolution, E.J. SIEYES, dessen wirkungsmächtige Flugschrift vom Januar 1789 auf die Frage „Was ist der dritte

Stand?“ die berühmte Antwort gab: „Die Nation“. Deren wichtigstes Organ, die „Nationalversammlung“, sollte eine ganz andere Repräsentativverfassung als die der alten Stände und Korporationen erhalten (vgl. LOEWENSTEIN 1964, S. 3ff.). Die Repräsentierten dürfen aber auch in einer Nation mit Nationalversammlung nicht durch ihre Repräsentanten mediatisiert werden, so dass am Ende eine diffus assoziierte politische Klasse anstelle des Volkes und nicht mehr das Volk selbst regiert. Das Volk muss auch in einer liberalen, differenzbasierten Demokratie *aktuell* in allen *seinen* Organen repräsentiert und auch direkt als gesetzgebende, entscheidungsbefugte Aktivbürgerschaft zum Zuge kommen können, sonst sollte man nicht mehr von einem *demokratischen* Rechtsstaat sprechen. Auf allen Ebenen seiner Machtausübung ist das Volk jedoch auf Repräsentation angewiesen. Ohne sie hätte die Demokratie keine Wirklichkeit und wäre *nur* öffentliche Meinung, *movement* und *civil society* (vgl. HOFMANN 1990, S. 422). Sie braucht das direkt mandatierte Repräsentationssystem, damit der Staat der „Staat des Volkes“ bleibt (vgl. GRIMM 1991, S. 266).

Literatur

- ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Darmstadt 1979.
 GRIMM, D.: Die Zukunft der Verfassung. Frankfurt a.M. 1992.
 HABERMAS, J.: Faktizität und Geltung. Frankfurt a.M. 1992.
 HOFFMANN, H.: Zur Herkunft der Menschenrechtserklärungen. In: Juristische Schulung 11 (1989), S. 841–848.
 HOFMANN, H.: Repräsentation. Berlin 1990.
 LOEWENSTEIN, K.: Volk und Parlament. Aalen 1964.
 MAUS, I.: Zur Aufklärung der Demokratietheorie. Frankfurt a.M. 1992.
 RORTY, R.: Putnam and the Relativist Menace. In: The Journal of Philosophy 90 (1993), S. 443–461.
 RORTY, R.: Solidarity or Objectivity? In: J. RAJCHMAN/C. WEST (Hrsg.): Post-Analytical Philosophy. New York (Columbia University Press) 1985, S. 3–19.
 ROUSSEAU, J.-J.: Gesellschaftsvertrag. Stuttgart 1977.
 SIEYES, E.-J.: Politische Schriften 1788–1790. München 1981.
 SPINOZA, B.: Theologisch-politischer Traktat. Hamburg 1984.
 TÖNNIES, F.: Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt 1963.
 WEBER, M.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1973.
 WESTBROOK, R.B.: John Dewey and American Democracy. Ithaca 1991.

Abstract

Based on TÖNNIES and WEBER, the author discusses three variants of a post-traditional concept of community. All three are characterized by the fact that they substitute the dichotomy of community and society by a far more complex network of concepts. While all attempts to revitalize Aristotelism have a hard time bringing into line a necessarily elitist Republican ideal of virtuosity with the egalitarian premises of a functionally differentiated society, pragmatism operates, from the start, with an egalitarian concept of community. It is, however, characterized by a juridical-theoretical deficit. This may be rectified by going back to the paradigmatic connection between Democratic communal power and the state's legal power, as was characteristic of the democratization of the concept of sovereignty in the era of enlightenment, starting with Spinoza.

Anschrift des Autors

Prof. Dr. Hauke Brunkhorst, Universität Flensburg, Institut für Soziologie,
 Mürwiker Str. 77, 24943 Flensburg